

La influencia de Hegel sobre Croce y Gentile. Un texto inédito de Miguel Angel Virasoro

Rosa Licata

La presente monografía fue encontrada en 1969 en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sin fecha explícita, su alusión a *La Lógica de Hegel* como perteneciente a su producción anterior y la coincidencia temática con un artículo aparecido en *Cuyo-Buenos Aires. Miraje intelectual suramericano, volante mensual de literatura-artecrítica*. San Rafael, Mendoza, abril 1932, se puede ubicar entre 1932 y 1933.

En ocasión de designar su pensamiento, Virasoro habló de un existencialismo dialéctico en el que su intuición del fundamento como libertad *virtual y abstracta, sin afectividad ni contenido*, nos permite conectarlo tanto con la tradición neoplatónica del animismo como con la subjetividad propia del pensamiento moderno. En sus últimas obras la ciencia básica del pensamiento filosófico es la antropología.

Como anticipo a la lectura del texto diremos que Virasoro propulsó la vuelta crítica a Hegel que señaló a modo de vía favorable para la recuperación de la metafísica, tarea que apreciaba como la más propia de la filosofía y que en aquel momento en que está dando a conocer su pensamiento había sido abandonada por positivistas y por concepciones vitalistas e irracionalistas. Precisamente, en el estudio sobre la lógica hegeliana (1932, p. 12), define a la metafísica como ciencia de la realidad considerada como trascendente al pensar. El propósito de Virasoro es explicitar la importancia del pensador alemán en la filosofía actual, aquella que reconoce el avance del espíritu en la historia traspasando la mera temporalidad. En esta orientación las voces de

Gentile y Croce se muestran a la vanguardia. Para el tratamiento de estos autores, Virasoro marca que en el proceso histórico de la filosofía es posible distinguir continuidad acumulativa, en el sentido de yuxtaposición de nuevas verdades, frente a la continuidad transformativa, al modo de los cambios químicos que implican variación cualitativa. Tanto Hegel como, en este caso Gentile, son hitos de esta talla. Sobre este último, dirá que es continuador, pero también un innovador del espiritualismo hegeliano.

El estudio se divide en dos partes principales; la primera trata de la influencia de Hegel en Gentile; la segunda, de menor extensión, se refiere a Croce. La revisión de los conceptos de razón y ser en sí, tal como logra transformarlos Hegel, son el primer momento del escrito, para pasar luego a señalar los aportes de Gentile, encaminados a privilegiar al sujeto pensante.

Así como Hegel representa una negación del abstractismo de la filosofía prekantiana, Gentile será una negación con respecto al idealismo que resuelve el espíritu subjetivo en una mera etapa del espíritu absoluto. La doctrina del yo como acto puro, asume en sí el contenido universal del ser, siendo la libertad su más íntima sustancia. En esta línea de concretizaciones, Virasoro cuestiona esta concepción del ser como acto puro siguiendo las enumeraciones de la trascendencia presentadas por Teodoro Celms, para señalar cuáles aspectos de la realidad son considerados y cuáles se sacrifican. En posteriores trabajos, como por ejemplo *Mi filosofía* (1952), *Humanismo y enajenación* (1964), Virasoro, dedica atención particular a las distintas trascendencias como modos de articulación de la existencia humana.

La exposición concluye mostrando la presencia constitutiva de Hegel en Gentile, a la vez que aprecia del filósofo su profundo contenido histórico.

Con respecto a Croce, señala que sus intereses, más allá de la filosofía misma hace que de Hegel tenga tan sólo *una influencia contributiva y aclaratoria*, pero que no tiene presencia en los fundamentos de este pensador. El aporte crociano de mayor envergadura se reconoce en la crítica que hace a la dialéctica de exclusión hegeliana a la que lleva, erróneamente el no precisar las categorías de distinción y de oposición. De allí también proviene el rechazo que hace Croce de la aplicación de la lógica abstracta y dialéctica con respecto a la filosofía de la naturaleza y de la historia.

La publicación de este escrito responde al empeño de CUYO por documentar intereses y controversias de la filosofía argentina pertenecientes a la década del 30 y, a su vez, testimoniar la primera etapa del pensamiento de nuestro autor.

Influencia de Hegel sobre Gentile y Croce

1. Hegel y Gentile.

I. Consideraciones preliminares.

Hegel cumple en el campo de la lógica y de la metafísica de su época una transformación tan fundamental, que en vano intentaríamos encontrarle parangón en toda la historia de la filosofía. Ni Bacon con su *Novum Organum*, ni menos Descartes con su celeberrimo *Discurso sobre el método*, y preciso es decirlo, ni aún el mismo Kant, el innovador que le sigue en importancia y en cuya lógica trascendental se preanuncian los motivos fundamentales del pensamiento hegeliano, han significado transformaciones tan profundas, tan de raíz, como las introducidas por Hegel, en nuestra conciencia de la razón lógica y del ser en general.

Hasta Hegel, en efecto, los principios básicos del entendimiento humano, tal como fueran sistematizados por primera vez en la lógica de Aristóteles, habían permanecido intactos. Su concepción del logos, sobre la cual la filosofía había venido plasmando su visión del universo, subsiste a través de las reformas baconiana y cartesiana, intangible en su contenido esencial. En el mismo Kant, el principio de identidad pervive como una norma absoluta del pensamiento, y la antinomia se muestra más como una irrevocable defeción del razonamiento, que como su estructura o forma sustancial. Las investigaciones hegelianas no se orientan ya a determinar la mayor o menor eficacia de ciertos procesos racionales como la deducción silogística o la inducción, etc..., ni a determinar nuevos motivos de certeza, sino que es la sustancia misma de la razón, el núcleo último y menos vulnerable de la misma, el que va a ser transformado sustancialmente. Pero esta transformación raigal de la razón especulativa humana, carga sobre sí, como tarea complementaria, la de la transformación fundamental de los viejos módulos del conocimiento y de la existencia misma considerada en su objetividad. El pensamiento hegeliano no significa meramente un aporte más al acervo del saber tradicional, ni una rectificación accesoria de nuestra visión del mundo que deje intacto su núcleo esencial, sino su transmutación sustancial y absoluta. La relación de estrecha continuidad que lo une al pasado filosófico y que él mismo se ha complacido en poner vigorosamente de relieve, no es una relación física de yuxtaposición y acumulamiento de nuevas verdades a las ya existentes, sino que ella podría equipararse más bien a la de los diversos estados de una materia sometida a transformaciones químicas, cuyos estados subsecuentes no mantienen las

cualidades de los precedentes, que son sin embargo sus etapas de transmutación necesarias.

Esta relación de Hegel con respecto a la filosofía prekantiana, nos define derivadamente las dos formas sustanciales en que todo pensador se conecta al pensamiento universal, o al núcleo de pensadores y doctrinas de que nutre primordialmente las raíces de su pensamiento creador. La materia prima de toda especulación filosófica es la propia filosofía (como autorrealización histórica de la conciencia). Frente a ellas deberá encontrarse entonces, ya en dependencia de continuidad acumulativa o progresiva, ya en dependencia de continuidad transmutativa. Ejemplos de la primera, encontramos en modo eminente entre los pensadores que siguieron inmediatamente a Hegel, cuyas tareas de revisión y de complementación del maestro se encauza dentro de un discipulado estricto y ortodoxo. Gentile en cambio pretende significar una continuidad de tipo transmutativo.

De acuerdo también con esta doble caracterización del concepto de **continuidad** en el proceso histórico de la filosofía, deberemos ahora interpretar la actitud del pensamiento posterior a Hegel, el que debió sentirse constreñido por este dilema insalvable: o considerar la filosofía hegeliana como coexistente con la metafísica y con la lógica tradicional, como dos modalidades inconciliables del ser y del conocimiento contrapuestas sobre un mismo plano de realidad; o existimar las segundas no ya como coexistentes extrínsecamente con la primera, sino como sus necesarias materias de elaboración, y como momentos superados en su interioridad. Esta última es la posición de Gentile, quien encauza decididamente su pensamiento hacia una interpretación de la realidad encuadrada dentro de las grandes líneas del pensamiento hegeliano, postulando el mundo de la lógica aristotélica y de la metafísica que sobre ella se construye como un sub-plano de lo real, subsistente como mera apariencia dentro de la realidad absoluta y auténtica. Para precisar entonces el sentido de la influencia ejercida sobre nuestro autor por el pensamiento hegeliano, nos será preciso primeramente determinar cuáles fueron las transformaciones fundamentales llevadas a cabo por Hegel en el campo de la lógica y de la metafísica, y secundariamente, cuáles fueron las transformaciones efectuadas por Gentile con respecto al pensamiento hegeliano. Pero como tal determinación importaría una integral exposición paralela de ambas filosofías, lo que sería tarea impropia a los fines de una monografía, nos limitaremos a considerarlas en dos de sus temas capitales, el concepto de la razón dentro del campo de la lógica y el concepto del ser en sí en el campo de la metafísica.

II. El concepto de razón dentro de la filosofía hegeliana.

El concepto de razón que llena toda la filosofía idealista, nutriendo hasta las células más recónditas de su sistema, ha permanecido sin embargo dentro de la amplia evolución del pensamiento de nuestro autor, esencialmente indeterminado en cuanto a sus fundamentos. Hegel orienta preferentemente sus consideraciones a poner de relieve las transformaciones sustanciales que determina su concepción dialéctica de la razón sobre el plano de la realidad y del espíritu, a ir elaborando en el avance de su pensamiento, con genial calidad especulativa, las consecuencias últimas que de la misma se originan. En este sentido puede decirse con verdad que toda la filosofía hegeliana no es otra cosa que una exposición de la razón, y, consecuentemente, una determinación en acto de su concepto. Pero la determinación de un concepto cualquiera no puede circunscribirse a la sola enumeración de los momentos actuales que constituyen sus contenidos, ni tampoco a las notas virtuales que residen en ellos como sus consecuencias necesarias, sino que también él debe complementarse, bajo pena de abstractez, con la determinación de los fundamentos que hacen posible la postulación de sus cualidades. La investigación que los comentaristas de Hegel han efectuado generalmente por el camino de las consecuencias, las haremos nosotros ahora por el camino de los fundamentos, ya que creemos que una investigación semejante sólo puede aclararnos en un modo suficiente la estructura lógica de la razón, y sacar de una vez por todas, la exposición de este concepto hegeliano de la vaguedad e imprecisión en que se ha mantenido hasta ahora.

III. El concepto kantiano de la razón trascendental como antecedente necesario de la concepción dialéctica de la razón.

Las sub-estructuras, o mejor aún, los elementos estructurales últimos sobre los que se elabora la concepción hegeliana de la razón, los encontramos en la dialéctica trascendental kantiana. Con ella el concepto clásico de la razón experimenta una metamorfosis capital. Los principios básicos de la lógica formal son relegados a segundo plano y emergen a plena claridad de conciencia otras exigencias esenciales de la razón, que hasta entonces no habían logrado una suficiente existimación. El núcleo último diferencial que distingue a la lógica trascendental frente a la lógica formal, puede concretarse así: la lógica formal investiga el intelecto en sus puras formas vacías, tratando de poner en evidencia, tras la pulpa traslúcida de todo momento o acto cognoscitivo, los principios, leyes o formas esenciales del intelecto que

en ellos se ejercitan, los que se postulan como subsistentes por sí mismos y como indiferentes, en sus intrínsecas estructuras, a los contenidos o materias determinadas que les dan plenitud de conocimiento.

La lógica trascendental, en cambio, orienta sus investigaciones hacia las formas de correlación del intelecto con sus objetos. Siendo todo acto cognoscitivo, acto sintético, unidad indivisible de sujeto y objeto, toda pretensión de determinar formas o principios mentales en sí mismos, independientemente de sus objetos, debía parecer, y aparece ya para Hegel, que fue el primero que supo valorar la sustancial transformación efectuada en el ámbito de la lógica por la doctrina trascendental kantiana, como una tarea absurda, insustancial e inocua.

La razón concebida dialécticamente y como expresión de las leyes que rigen la intencionalidad sintetizante de la conciencia, deja ya de poder definirse por principios abstractos: principio de identidad, de no contradicción, de tercero excluido, y se muestra como una estructura dinámica, estructura de acto, que sólo puede ser caracterizada por las exigencias intrínsecas de estos mismos actos, exigencias que residen en la estructura íntima del conocer y que son como su materia y contenido absoluto.

Desde este punto de vista, la definición que mejor interpreta esa necesidad ideal de absoluto que se manifiesta y se reclama en todo conocer finito, (como razón trascendental), es la que el mismo Kant ha expresado y concretado admirablemente al determinarla como: **la facultad de lo incondicionado**. Vale decir, como expresión de esa exigencia intrínseca e irrevocable de incondicionalidad que yace en toda conciencia humana, determinándola, frente a todo fenómeno finito y condicionado a irse elevando dialécticamente por la cadena de las condiciones que lo han hecho posible hasta una condición última, que comprenda en sí todas las condiciones del fenómeno, y que por lo tanto no exija a su vez ser asentada sobre condición alguna.

Conocidas son ya las ramificaciones que ensaya explicitar Kant de este principio esencial, mediante su transposición a las diversas relaciones en que pueden encontrarse nuestras representaciones. Estas son: primero: la relación del fenómeno con el sujeto que lo percibe; segundo: las relaciones de los fenómenos entre sí; tercero: las relaciones entre los objetos en general, fenómenos o cosas en sí. Los conceptos de la razón pura (ideas trascendentales) buscan realizarse mediante un proceso de totalización que se eleva al través de las síntesis condicionadas de los objetos a las que permanece aferrado el entendimiento abstracto, hacia la unidad sintética e

incondicionada de todas las condiciones en general. De acuerdo entonces con las diversas relaciones posibles entre los objetos, la actividad trascendental de la razón, podría, según Kant, determinarse en tres direcciones. Primero: hacia la realización de la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante. Segundo: hacia la realización o investigación de la unidad absoluta o totalidad de las condiciones de los objetos fenoménicos. Tercero: hacia la realización de la unidad absoluta de las condiciones de todos los objetos en general.

Habría entonces tres especies de razonamientos dialécticos. Tres vías esenciales por donde la razón accedería a la realización de su exigencia intrínseca de incondicionalidad. Pero los tres procesos estarían viciados también intrínsecamente por momentos de irracionalidad insuperables.

La irracionalidad dentro de los razonamientos de la primera especie estaría representada por la teoría del paralogismo trascendental, paralogismo en el que se incurre cuando se pretende concluir de la unidad del concepto trascendental de sujeto, que no encierra en sí nada de compuesto, la unidad absoluta del sujeto mismo considerado como ser real, transponiendo así abusivamente dos planos dispares de la realidad.

Dentro de la segunda especie de razonamiento dialéctico el momento de la irracionalidad se pondría de manifiesto, en las **antinomias**, en que cae necesariamente el intelecto humano al intentar elevarse desde todo hecho finito y condicionado hasta la serie absoluta y completa de sus condiciones.

La tercera clase de conclusiones sofísticas (irracionales) se ejercitaría al inferir de la totalidad de las condiciones necesarias para concebir objetos en general, la necesidad de un ser primordial y absoluto en el que se realice la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones de las cosas en general (ideal de la razón pura).

De estas tres direcciones, es indudable que la primera, expresa sólo una pseudo implicación bajo la dialéctica de la incondicionalidad, y, en consecuencia, su determinación no interesa para el esclarecimiento de las estructuras básicas de la razón trascendental.

El sujeto como tal (en su calidad de mero sujeto) no admite ser subsumido bajo condición alguna, que es función exclusivamente válida para los objetos, y para el yo sólo en cuanto sea concebido atendiendo a su cualidad coexistente de objeto. Pero en cuanto objeto, el yo, sólo puede ser comprendido o como fenómeno o como cosa en sí; en uno y otro caso su proceso dialéctico hacia la incondicionalidad caería irremediabilmente dentro de los

respectivos modos irracionales de las otras dos direcciones expuestas. La segunda y la tercera, no aceptada la separación radical de kantiana entre los fenómenos y cosas en sí, deben considerarse como concurrentes en la determinación de todo conocimiento absoluto (totalizante), y como momentos intrínsecamente constitutivos de la razón trascendental misma.

En la teoría kantiana de la razón trascendental como **facultad de lo incondicionado** y en la explicitación de su naturaleza antinómica, reside el núcleo esencial de postulaciones de que deberían originarse los motivos fundamentales de la dialéctica hegeliana.

Nuestra tarea deberá concretarse entonces a especificar mediante algunos conceptos básicos la posición de Hegel frente a los principios capitales de la razón trascendental, revelados por Kant.

*IV. El principio de **incondicionalidad** como estructura básica de la razón.*

La exigencia de incondicionalidad (de lo absoluto según la terminología más usual en Hegel) sigue siendo un postulado fundamental de la dialéctica hegeliana, como factor determinante del (necesario desde el punto de vista de la razón) proceso de elevación del conocimiento finito hasta lo absoluto. Pero dentro de este proceso la relación de causalidad que había sido puesta preferentemente de relieve por Kant, cede su preeminencia a la de finalidad y a la relación conexionante de las partes al todo. Esta relación conexionante de las partes al todo, no se concibe por otra parte *como* una yuxtaposición de elementos extrínsecos, sino como una integración de los momentos inferiores (menos ricos del proceso) en sus momentos superiores, en los que transfunden la verdad de sus contenidos, en el progresivo elevarse del conocimiento desde el puro ser indeterminado hasta la Idea absoluta.

Debemos muy particularmente hacer observar a su respecto, y a fin de poner en evidencia la verdadera importancia del principio de la **incondicionalidad**, que éste expresa con mejor fidelidad la misma exigencia oscura e insatisfecha de la razón que dentro de la lógica formal había sido explicitada como el principio básico de todo el pensar: el principio de identidad, y pretende detentar en su consecuencia, una equivalente universalidad. La filosofía trascendental contrapone así el pensamiento según la **totalidad** al pensamiento según la **identidad**. Uno y otro son expresiones (imperfectas desde luego) de una idéntica estructura primaria de la razón que cumple con ellos dos etapas de su proceso de automanifestación en la actividad del conocimiento. El segundo: el principio de identidad, vale sólo para las significaciones

abstractas. El primero, vale conjuntamente para las significaciones concretas (que son las significaciones abstractas, no ya tomadas en su mutua independencia atómica, sino en sus conexiones dentro de la totalidad y significación unitaria del sistema), y para la realidad misma en su objetividad. El principio de identidad debe resumirse así en el principio de incondicionalidad, de la misma manera que, según Hegel, la lógica formal debe resumirse en la razón trascendental y dialéctica.

En la filosofía prekantiana, el principio de identidad al extrapolarse sobre el ámbito de lo real se manifiesta con respecto al principio de causalidad (principio real desde que no es nada más que una especie dentro del género de la condicionalidad), y por ende del momento negativo de la dialéctica de lo incondicional, como una exigencia de identidad del efecto con su causa (Descartes, Leibniz, y en general el mecanismo racionalista del siglo pasado con su teoría de la conservación de la materia y de la energía). Exigencia absurda en cuanto es contradictoria a la experiencia inmediata de la realidad que es experiencia de su diversidad e irreversibilidad, y en cuanto postula la necesidad de un mundo en sí inmutable e intemporal (contradiciendo la definición más esencial de la mundanidad, que le atribuye la temporalidad como su más íntima sustancia); pero en la que alienta una intuición verdadera. Ella es sólo, y no es nada menos, que una interpretación aproximada de la auténtica exigencia de la razón que no es exigencia de identidad sino de totalidad. La razón no puede en verdad, satisfacerse con una causa que no llene plenamente su efecto. Todo efecto que sobrepase su causa aparece en lo que respecta a su residuo gratuito, como una verdadera creación *ex nihilo*, como un renovado milagro. Pero la necesaria equivalencia de la causa con su efecto, no debe interpretarse estáticamente y como una relación de igualdad en la que un efecto dado A, deba referirse como equivalente a una causa A, también dada. Sino como una ecuación en la que un término A apunte en tensión de identidad hacia la totalidad de sus condiciones constituyentes y determinantes, proceso dinámico de identificación mediante el cual la razón se realiza a sí misma como proceso hacia lo incondicionado o incausado. Vale decir, hacia la totalidad de las condiciones de un fenómeno, totalidad que no teniendo una nueva condición que la determine, pues de otra manera no sería total, debe considerarse como lo verdaderamente incondicionado. La condición de todo fenómeno no es sólo la inmediata que lo determina como razón suficiente, (abstracción causal a la que vivió adherida la filosofía prekantiana) sino la totalidad de las condiciones determinantes, en la unitaria multiplicidad del universo.

V. *La estructura antinómica de la razón.*

La renovación efectuada por Hegel en la interpretación de las estructuras básicas de la razón, se muestra así como absolutamente necesaria y como una integración dentro de un más amplio campo de realidad de una exigencia primaria de la misma.

Pero hemos visto también; siguiendo a Kant, cómo en toda ascensión hacia lo incondicionado cae el pensamiento en antinomias insalvables. La estructura básica de la razón puede concretarse, resumiendo lo expuesto, en una doble aspiración contrapuesta: Ella es primero, frente a todo fenómeno, investigación de sus condiciones, y conjuntamente, investigación de lo incondicionado. Esta unitaria ascensión hacia dos polos de significaciones opuestas, protoforma dialéctica de la razón, determina su naturaleza antinómica, que ya hemos explicitado en el párrafo tercero de esta monografía.

En la existimación de las antinomias se pone nuevamente de relieve la contraposición de la lógica formal frente a la lógica trascendental, y la insuficiencia del principio de identidad para la interpretación de las estructuras fundamentales de la razón. Las antinomias consideradas desde el punto de vista del pensamiento según la identidad, aparecen como expresando un momento de irracionalidad intrínseca a la razón misma. La lógica de la identidad, por tanto, deja fuera de sí no sólo todo el conocimiento de lo real (irreductible al principio de identidad), sino que también es inconciliable con toda concepción dialéctica de la razón. Desde el punto de vista del principio de identidad, no sería así sólo irracional la realidad objetiva y extra lógica, sino también la razón misma en su intrínseco contenido.

Tenemos así definida la razón en su exigencia primordial: la universalidad sistemática (realización absoluta de lo incondicionado); y, segundo: en su naturaleza antinómica. La antinomia que en Kant aparece revistiendo caracteres irracionalistas, es aceptada por Hegel como estructura básica de la razón, desde que ella se da necesariamente en su progreso hacia lo incondicionado, y es absurdo considerar contradictorio a un concepto lo que está implícito en él y se nos impone como una lógica explicitación de sus elementos esenciales.

La doctrina kantiana de las antinomias es sobreestimada por Hegel como la conquista capital de la filosofía crítica. Con respecto a su cuadro o sistema, en cambio, hace notar Hegel, que, sólo una incomprensión fundamental del verdadero sentido de las antinomias, que deben valorarse como formas necesarias del ser y de la razón, pudo haber conducido a Kant a limitar sus

consideraciones a las cuatro antinomias propuestas. Por lo contrario una profundización en la naturaleza antinómica, mejor dicho, dialéctica de la razón, mostraría en general todo concepto como unidad de momentos opuestos, a los que se le podría dar forma de aserciones antitéticas: así los conceptos de devenir, de ser determinados, de cualidad, de forma, de infinitud, etc., todos los conceptos sin excepción, podrían suministrar, dice Hegel, su peculiar antinomia. Se podrían establecer entonces tantas antinomias, cuantos conceptos fueran dados. (*La Scienza della logica*, trad. Moni, T. 1, p. 217).

Con su universalización del principio de la incondicionalidad, y, con su positiva reacuñación racionalista de las antinomias kantianas, conquista Hegel un punto de partida estable, principios lógicos incontrovertibles, cuya gravitación sobre la estructura definitiva de la lógica está bien lejos de poder considerarse agotada en cuanto a sus consecuencias; ni aún teniendo a la vista las más sutiles prolongaciones del pensamiento hegeliano en el campo de la misma y de la metafísica. Y esto especialmente por cuanto Hegel dio a sus realizaciones lógicas una elaboración en gran parte arbitraria y caprichosa, terminando por cegar bajo la turbia frondosidad de sus especulaciones dialécticas, la cristalina transparencia de sus principios esenciales. Con la presente develación de los mismos, como estructuras subyacentes en todo momento racional, nos hemos propuesto más que nada mostrar la reforma hegeliana en su necesidad y logicidad absoluta.

Con ellos se agota también todo lo que de verdadero y perenne ha aportado su filosofía al movimiento general de la lógica. El proceso dialéctico en cambio, determinado dentro de sus tres momentos de afirmación, negación y negación de la negación, o afirmación absoluta¹ con el que Hegel cree poder apresar el ritmo de la razón y del ser en sus contenidos y determinaciones más concretas, se nos aparece, ya se lo considere en su mera estructura formal, esquemática, ya en su realización y desenvolvimiento al través del sistema de las categorías, como una vacía superfectación de formas vacías de verdad al proceso libre de la razón. Es también a este respecto, según veremos, donde la disidencia de Gentile y de Croce, se hace más manifiesta y decidida frente al pensamiento hegeliano.

VI. Posición de Hegel frente a la lógica formal.

Kant distingue, como es sabido, dos modos fundamentales de entender la ciencia de la lógica: 1º Como ciencia puramente formal, cuyo objeto sería

el estudio de las formas puras y las reglas o leyes absolutamente necesarias del pensar, considerado en sí y por sí e independientemente de sus objetos y de sus modos de correlación posibles con los mismos; 2° Como ciencia a la vez formal y material del conocimiento, la que no haría abstracción de todo contenido, sino que estudiaría las reglas de correlación entre el sujeto y el objeto y los elementos constitutivos "a priori" de los objetos mismos (Lógica transcendental) .

Hegel niega la validez de toda lógica puramente formal, a la que califica de disciplina insustancial e inocua, afirmando la necesidad de reelaborar dialécticamente, sobre la base de los principios fundamentales ya expuestos, la integridad del contenido lógico.

El hecho de que la lógica formal haya seguido subsistiendo aliado de la lógica dialéctica, con singular vitalidad, y aún detentando dentro del campo general de la filosofía una primacía indiscutible sobre la segunda, nos plantea el problema más preciso, de investigar si hay en Hegel, además de sus turbias acometidas polémicas contra la lógica de la identidad, argumentos fundados, capaces de destronar en sus fundamentos últimos, los postulados primarios de la lógica formal.

A tal efecto expondremos sucintamente las objeciones fundamentales de Hegel al pensamiento según la identidad. Las que pueden ordenarse así, según su grado decreciente de referencia a un universo real.

1° El principio de identidad es inaplicable al conocimiento de lo real, cuya ley de conocimiento, el principio de causalidad, le es absolutamente heterogéneo, habiendo sido infructuosas las tentativas reiteradas del pensamiento científico por subsumir éste en aquel;

2° Como ley de los objetos no ya reales sino ideales, ella es válida sólo para los conceptos o significaciones tomadas abstractamente en un doble sentido: a) como significaciones o esencias abstraídas de la realidad concreta (esencias de Husserl, por ejemplo); y b) Y al mismo tiempo, como significaciones o conceptos abstractos, tomados en su particularidad como meras **representaciones** conceptuales, según la terminología de Hegel, vale decir, como partes consideradas en sí mismas, abstraídas del concepto auténtico, que es siempre una totalidad unitaria de significaciones organizada sistemáticamente. Para el conocimiento, entonces, del verdadero contenido de un concepto, si se lo quiere aprehender no en una porción de sí mismo, sino en la integridad de su contenido, vale decir, en su verdad, es necesario nuevamente desentenderse del principio de la identidad y elevamos al supremo principio del conocimiento que es el principio de **totalidad**.

Aún con respecto a los puros conceptos abstractos, ya lo sean con referencia al yo temporal (Husserl), ya lo sean con referencia al pensamiento pensante, en acto (Gentile), ya con respecto al pensamiento puro en su totalidad o sistema (representaciones intelectuales de Hegel), debemos advertir que la ley de la identidad que se ha sustentado secularmente como principio del conocimiento y de la razón, vale únicamente con respecto al ser de los mismos, pero nunca con respecto a su cognoscibilidad y racionalidad. El principio de identidad es un principio ontológico y no un principio lógico; y como categoría ontológica no es tampoco una categoría de valor universal, sino meramente regional, válida sólo para cierta clase de objetos: las significaciones o esencias consideradas abstractamente, vale decir, no en sus conceptos universales sino en sus meras representaciones particulares.

Toda significación se presupone en cuanto a su ser como idéntica consigo misma. Toda determinación cognoscitiva, en cambio, requiere una referencia necesaria a su alteridad, un ser puesta como diferente con su otro. Todo pensar es un relacionar y un determinarse mutuo de lo diverso. Nada puede ser definido por sí mismo ni con respecto a sí mismo.

3° Considerando ahora el principio no en su relación con los objetos del conocimiento, sino en sí mismo, como norma general del pensamiento, obvio es observar, dice Hegel, que "lejos de detentar esa universalidad de asentimiento que generalmente se le atribuye, por lo contrario puede afirmarse que nadie piensa, ni tiene siquiera representaciones, ni se expresa, según dicho principio que reduce el pensamiento a la vacua postulación tautológica: A es A, o sus equivalentes: el hombre es el hombre; el espíritu es el espíritu, etc..." "El hablar según esta pretendida ley de la verdad, dice Hegel, pasa, con plena razón, como un hablar estúpido, y esta sí que es una experiencia de consenso universal.".. .

4° Considerando ahora el principio de identidad en cuanto a su mera forma, es también evidente, dice Hegel, que ella se muestra contradictoria e inconciliable con su contenido, desde que toda proposición promete una diferencia entre sujeto y predicado, un determinarse el primero por el segundo, que la ecuación de identidad mantiene insatisfecha. El proceso determinante que apunta en la cláusula A es... hacia una diferenciación predicativa se frustra en la reversión inocua en que se embota el principio de identidad. El principio de identidad así nutre una antinomia de sus propias entrañas. El sentido antitético de su forma frente a su contenido, determina en él una estructura dialéctica irreductible.

5° Por último, si consideramos ahora la categoría de la identidad, en sí

misma, en su pura significación esencial, independientemente de su referencia posible a la realidad, o a su postulación como ley general del pensamiento, o aún de su reductibilidad o irreductibilidad bajo la forma necesaria de todo pensar, la forma proposicional, hace notar Hegel que, tampoco puede ser considerada ella como una esencia o significación primaria, innecesitada de toda otra determinación, ya que la identidad sólo es determinable como lo opuesto de lo diferente, es decir, como todo concepto, sólo a través de la diferencia puede alcanzar un contenido significativo.

VII. Posición de Gentile frente a la lógica de Hegel.

Frente a esta dualidad inconciliable, de las dos concepciones lógicas históricas fundamentales, Gentile representa un poderoso esfuerzo de coordinación y de síntesis. Los principios o exigencias dialécticas que daban movimiento y vida al pensamiento hegeliano, acentúan si cabe sus significaciones; pero sin que esto implique en modo alguno una negación de las estructuras básicas de la lógica tradicional. Renace entonces con él la dualidad kantiana de la lógica en lógica formal y lógica trascendental, que Hegel había tratado de superar postulando su unidad dialéctica absoluta; pero con una transformación fundamental que significa un gran paso hacia adelante desde la posición kantiana. La lógica formal kantiana, vacía de toda referencia a objetos, se sustituye por la lógica del pensamiento abstracto, que hace referencia a los pensamientos o significaciones puras como a sus objetos propios. El momento analítico y el momento dialéctico del pensamiento que en Hegel se aglutinan y se refunden en un unitario proceso dialéctico, separan sus aguas sobre dos planos de realidad perfectamente diferenciados: el proceso del espíritu concreto como pensamiento en acto, en su inmediata y concreta realidad; y frente al mismo el plano de la pura objetividad abstracta, trascendente al pensar en acto, organizado en un sistema inmóvil, ajeno a toda dialéctica o movimiento. Deben distinguirse así dos modos congruentes de concebir la lógica, la lógica como ciencia del pensamiento pensante, lógica dialéctica, en la que se actualizan los principios fundamentales de la lógica hegeliana; y la lógica del pensamiento pensado, lógica analítica, regida por los viejos principios de la lógica formal. Dos lógicas, como ya lo hizo notar Hegel, absolutamente dispares en sus fundamentos, pero no por eso menos conciliables en sus contenidos, según Gentile. Esta conciliación no significa en modo alguno una transacción convencional en que cada una de ellas sacrifique el valor absoluto de sus principios, sino que por el contrario, estos subsisten en una y otra con la integridad de sus valencias lógicas, aunque

limitando sus respectivas esferas de acción, al puro pensamiento pensante en su dialecticidad la primera, y al puro pensamiento pensado en su identidad, la segunda.

El verdadero pensamiento, la verdadera lógica del conocer es, desde luego, la lógica dialéctica, pero el pensamiento pensante no puede pensar sino pensamientos pensados. Todo pensar en acto se rige entonces por el principio de la totalidad o de la incondicionalidad; pero todo objeto del pensamiento se rige en cambio, por el principio de identidad. Y como todo acto de pensar es referencia a objetos, y todo objeto en el acto en que se lo piensa entra a participar como contenido de la estructura formal del acto que lo contiene, es también indudable que su estructura propia, la identidad, aparece en todo acto concreto de conocimiento como subsumida y como contenido integrante del principio de la totalidad, el que a su vez no puede realizarse a sí mismo sino al través de sus objetos, vale decir, en función de aquel principio de identidad, que para el pensamiento analítico se da como su opuesto.

Pero el objeto pensado, las puras significaciones o esencias, no subsisten en sí y por sí fuera del pensamiento en acto que las piensa, y del cual se originan y nutren. "Esta inherencia del pensamiento pensado en el pensamiento pensante no debe representarse mecánicamente como una muerta y pasiva dependencia del contenido con respecto a su continente, ni tampoco de la parte con el todo; sino que debe pensarse especulativamente como intrínseca generación del producto (el pensamiento pensado) en que desemboca un proceso dinámico vivo" (*Sistema di lógica*, pág. 37, Tomo 11).

VIII. Consideraciones sobre los principios o estructuras básicas de la lógica de lo abstracto.

Para definir ahora con mayor exactitud la posición lógica de Gentile frente a la filosofía hegeliana, deberemos estudiar, en modo extremadamente sucinto desde luego, tres cuestiones que consideramos capitales.

^{1º} La que respecta a la concepción gentiliana de la lógica de lo abstracto, su validez y significación, y, dada la aparente inconciliabilidad de los principios de la lógica analítica (al menos tal como los entendía Hegel) con los de la lógica dialéctica, existimar los esfuerzos realizados por Gentile para reintegrar los principios de la lógica de la identidad en sus contenidos y significaciones esenciales. Sobre este primer punto, podemos adelantar que la posición de Gentile es en absoluto extraña a la de Hegel, cuya negación de la lógica de la identidad en sus principios fundamentales, ya ha sido puesta de relieve.

2º La que respecta a la concepción gentiliana de la lógica del pensamiento pensante, que se corresponde con la lógica dialéctica de Hegel. Haciendo resaltar especialmente las fundamentales reformas introducidas por Gentile, siguiendo los pasos de Jaja y B. Spaventa², en la interpretación hegeliana del movimiento dialéctico; y, muy particularmente en lo que se refiere a la inapreciable concepción gentiliana de la categorías, su contribución más original e imperecedera en el progreso del conocimiento filosófico. Vale decir, la disparidad de Gentile y Hegel, no sólo en lo que respecta a la forma o estructura dinámica del proceso según el cual se realiza el conocimiento (método); sino también en lo que respecta a su contenido (categorías) ya las modalidades y constituciones posibles de las mismas.

3º La que se refiere a los modos de correlación o coordinación entre la lógica de lo abstracto y la lógica de lo concreto, o entre el pensamiento pensado y el pensamiento pensante, o también entre el principio de identidad y el de totalidad o dialéctico, cuestiones, como se ve, las de este tercer grupo, ajenas esencialmente a la problemática hegeliana.

Gentile en su restauración del principio de la identidad, retrotrae su análisis a los elementos primarios, positivos que encierra como expresión del conocimiento frente al puro ser natural. La identidad **A es igual A**, no es ya expresión del puro ser tomado en sí mismo, en su obtusa objetividad irrefleja e independiente del pensamiento que lo piensa, desde que la mera expresión de la identidad, presupone ya un ponerse de **A** como contrapuesto a **A**, un reflejarse de **A** en **A**, y un referirse del primero al segundo como idéntico con éste.

El primer principio así, también podríamos decir, la forma primaria de todo pensamiento es la relación **A igual A**, fuera de esta relación, o antes de ella, en la mera existencialidad natural del sujeto A, no cabría, ni podría haber, pensamiento alguno. Desde este punto de vista el principio de identidad, es el principio necesario y absoluto, la *conditio sine qua non* que hace posible el pensamiento. No se trataría aquí ya de postular el principio de identidad como la norma o ley necesaria a que debe someterse todo pensamiento para ser verdadero, sentido único para el que son válidas las refutaciones hegelianas; sino que nos encontramos aquí en una etapa más primitiva de su análisis, frente a su capa estructural más subterránea y elemental. Se trataría ahora de revelarla como la forma absolutamente primaria, según la cual todo pensamiento se condiciona, no aún como pensamiento verdadero frente al pensamiento errante, sino en lo que uno y otro tienen de común por su mera calidad de pensamientos, frente a la ciega identidad del puro ser natural; la

que no sería en verdad una auténtica identidad, desde que la identidad presupone la reflexión del objeto sobre sí mismo, reflexión en la que el objeto y su predicado, el nombre y el verbo, se manifiesten como idénticos.

"El ser idéntico no es por tanto el ser natural, sino el ser en cuanto es pensado. La afirmación objetiva del ser pensado, es no sólo afirmación del ser pensado sino conjuntamente negación del ser natural. Y desde que el ser natural no es otra cosa que el nombre abstractamente considerado fuera de su síntesis con el verbo, y el verbo es, como verbo del nombre la promoción del ser en el pensamiento y por lo tanto su transfiguración en el ser pensado, conviene decir que el nombre es afirmado del verbo en cuanto al mismo tiempo es negado; afirmado como pensamiento, negado como ser". (*Sistema di logica*, pág. 157, tomo 1).

"El pensamiento en cuanto es concepto del ser, como mediación, debe negar este mismo ser en su inmediatez; y afirmándose a sí mismo se afirma como negación del ser inmediato. El principio de identidad en su auténtica significación, como relación idéntica de dos términos contrapuestos, lleva implícita la negación con respecto a lo que no es idéntico. Así si **A** es **A**, el ser de **A** consiste tanto en ser idéntico consigo mismo (idéntica a **A**) cuanto en no ser **no-A** (no idéntico a no-A). De modo entonces que la ley fundamental del pensamiento estudiada en la lógica de lo abstracto, además de la forma del principio de la identidad, tiene la del principio de no contradicción, que puede formularse esquemáticamente así: **A no es no-A**". (Idem.. pág.158)

La contradicción por lo tanto no es extrínseca al principio de la identidad, vale decir al ser en cuanto idéntico consigo mismo, sino interior a éste, momento de su significación desde el que la identidad se engendra a sí misma mediante su negación.

La ley fundamental del pensamiento es entonces la unidad del principio de identidad y del principio de no contradicción, los que, dice Gentile, parecen y son dos principios, mas constituyen una unidad, aunque sin confundirse y sin que se pueda renunciar a ninguno de ellos. Todo pensamiento que se piense es afirmación y al mismo tiempo negación. Afirmación de sí mismo y negación de lo que no es sí mismo, negación de su opuesto.

Se puede distinguir dos clases de oposición: 1º la oposición de lo idéntico; y 2º la oposición de lo opuesto. Puesto **A igual A**, cada **A**, dentro de la misma identidad es opuesta a la otra, vale decir, consigo misma. Esta oposición interna del ser del concepto, no sólo no lo impide, sino que por lo contrario, realiza el concepto. Pero hay otro modo de oposición dentro del cual **A** no es ya idéntica sino opuesta a **A**; que es la oposición inmediata e irresuelta del

nombre abstracto y del ser natural, que persisten fuera de la identidad, contumaz al pensamiento; la oposición que hay entre A concebida como externa a la síntesis **A igual A**, y **A** como elemento de la síntesis; cuya relación como se ha advertido, es ésta: que uno es la negación del otro, de tal modo que si uno de ellos es, no es el otro; y si no es, es el otro". (Idem. pág. 161).

Lo opuesto negado en toda afirmación no es lo opuesto en cuanto idéntico, sino lo absolutamente opuesto. Cuyo ser es el no ser de su opuesto, y cuyo no ser es el ser de su opuesto. De suerte que la unidad de la identidad y de la no contradicción no importa solamente que A sea igual a **A**, sino también que **A o es A o es no-A**. Tercera forma de la ley fundamental del pensamiento pensado (principia del tercero excluso), en el cual se unifican los dos principios precedentes, en cuanto uno no puede subsistir sin el otro, y extrae del otro toda la fuerza de su propio valor lógico.

Los principios de identidad, de no contradicción y de tercero excluso, constituyen entonces la estructura de todo pensamiento. Pero pensar es juzgar; un somero análisis de las clasificaciones corrientes de los juicios, le permite a Gentile llegar a la conclusión de que ésta no puede hacerse científicamente sino en función de aquellos principios, distinguiendo consecuentemente los juicios, en afirmativos, negativos y disyuntivos. Modos judicativos que no deben considerarse mutuamente extrínsecos, sino como implícitos dentro de un proceso unitario que partiendo del juicio afirmativo, vaya explicitando por necesaria gravitación interior sus contenidos potenciales, y muestre el juicio afirmativo como al mismo tiempo negativo y como disyuntivo en su tercer momento, como unidad dialéctica de las dos formas primeras, unidad dialéctica en que aquellas alcanzan por fin su integral plenitud significativa.

De lo expuesto puede derivarse, según Gentile, una doctrina especulativa del silogismo, que conserva todo el valor de la función si logística, substrayéndola no obstante a los falsos presupuestos de la vieja lógica analítica. El juicio, según se ha visto, es verdadero, si es afirmativo siendo al mismo tiempo negativo; y es afirmativo y al mismo tiempo negativo, sólo siendo disyuntivo. Base entonces de la verdad de todo juicio, en cuanto se refiera sólo a su forma y no a su acomodación o coordinación a una realidad extramental, es la posesión de su forma más evolucionada y completa: la forma del juicio disyuntivo. Basta que se piense profundamente un juicio, para que éste revele bajo su abstracta forma afirmativa, la total estructura que lo sostiene.

Pero a su vez todo juicio se muestra a sí mismo como un necesario tránsito hacia el silogismo. El pensamiento es sí como afirmaba Kant, necesariamente

juicio, pero todo juicio a su vez es necesariamente silogismo, desde que no es posible juzgar sino mediante síntesis de juicios. De la misma manera entonces que entre las diversas formas del juicio hubimos de señalar una serie unitaria de momentos mutuamente complementarios, debemos ahora recalcar sobre la inminente virtualidad del silogismo en la estructura del juicio, como igualmente ya revelamos la del juicio en las estructuras primarias del pensar. Pero si el silogismo realiza el juicio en su plenitud formal, consecuentemente con lo expuesto más arriba, su verdadera forma no podrá ser sino la forma disyuntiva. La forma fundamental del silogismo, sería nuevamente el silogismo disyuntivo, que tendría al juicio disyuntivo como premisa básica y como garantía de la verdad del juicio afirmativo, como negación de su término mediador (el juicio negativo). Se ve así cómo el silogismo disyuntivo no es otra cosa que una explicitación necesaria del juicio disyuntivo, desde que él no es más que este mismo juicio disyuntivo, en cuanto se lo deja de considerar abstractamente, separado del juicio afirmativo con el que está en relación mediante el negativo, y se lo considera en la unidad concreta del sistema al que lógicamente pertenece, y en el que realiza íntegramente su significación potencial.

El esquema del silogismo disyuntivo, único silogismo auténtico, en cuanto es círculo cerrado de razonamientos que no necesita que le sean dados de fuera sus fundamentos, como acontecía en las formas corrientes del silogismo aristotélico, puede concretarse así:

A o es A, o es no -A

A no es no-A; luego

A es A.

El silogismo es entonces la forma absoluta del pensamiento pensado. Las objeciones que se han hecho comúnmente al mismo, se originan en una incomprensión fundamental de su carácter meramente demostrativo, y son especialmente verdaderas en cuanto se pretenda ver en éste como el mismo Aristóteles, una forma de aprehensión de nuevas verdades, además de su esencial cualidad de sistematización.

La imperfección del silogismo, es entonces la imperfección de todo pensamiento pensado, en cuanto como tal es círculo cerrado, que no puede pretender por propia gravitación interior superar su circularidad y abrirse sobre nuevas verdades. Gentile concreta con gran precisión este carácter propio del pensamiento pensado, en un luminoso párrafo que no podemos dejar de transcribir: "El logos abstracto tiene como se ha visto, naturaleza circular. Su

logicidad es reflexión. El concepto, en el cual se explica, no es concepto sin ser juicio, ni juicio sin ser silogismo, y en general sistema. Pero el juicio es un retorno del concepto a sí mismo a través de su interna mediación; y también, es mediación del juicio dentro de sí mismo, por la cual el juicio no se posee en su verdad, en su valor lógico, sino se refleja sobre sí mismo, y no se aleja de sí para retornar a sí y encerrarse en sí mismo. Igualmente, por tanto, el sistema es enciclopedia, pensamiento idéntico a sí en cuanto, reflejándose y mediándose internamente, circula al través de todas las partes con las que se conexiona. Por eso en fin, el concepto, núcleo del logos abstracto, es sistema, el cual no se puede concebir sino como proceso, pero se concibe necesariamente como proceso terminado... Proceso absolutamente terminado y no simplemente detenido". (Idem. Tomo 11, 25).

Con esto queda definido en sus elementos y caracteres esenciales el logos abstracto gentiliano, de que se ocupa la lógica analítica. La posición de nuestro autor con respecto a Hegel es a este respecto enteramente heterodoxa. Ella se puede definir como un intento de clarificación del proceso dialéctico hegeliano, orientado a depurarla de todos los elementos abstractistas que persistían en su lógica, sometiendo su sistema unitario a una especie de reacción química de doble polarización, que deje precipitar como residuo todos los caracteres exclusivos del logos abstracto que subsistían en el pensamiento hegeliano dando origen a sus más fundamentales inconsecuencias, y revelando estos residuos no como falsos en absoluto, sino sólo como falsos con respecto al pensamiento pensante (dialéctico), aunque verdaderos en cambio dentro de la lógica de lo abstracto, en la que actualizan su pleno contenido de verdad.

Ya hemos visto producirse esta situación con respecto a los principios de la lógica de escuela, que Hegel desautoriza totalmente y Gentile refiere a su verdadero ámbito de aplicación (el pensamiento pensado). Como resultado en cambio de una inconsecuente superafectación del principio de identidad sobreviviente en modo irrelevado en el pensamiento hegeliano, podemos señalar su concepción de la filosofía como un sistema cerrado de significaciones, finitud y determinación sólo propia y característica absoluta del pensamiento pensado.

Pero por lo mismo que el pensamiento pensado, el logos abstracto, presenta necesariamente la forma de un círculo cerrado, él no puede valer como modo del conocimiento si no se lo reintegra al logos concreto, del que se origina y extrae toda su savia vital. El problema de la coordinación de ambas modalidades del logos, será estudiado más adelante, siguiendo el orden del

plan ya propuesto. Vamos ahora a caracterizar en lo esencial las modalidades propias del logos concreto, concebido como sistema abierto e infinito de significaciones, tratando de determinar muy particularmente las reformas introducidas por Gentile en la concepción dialéctica hegeliana, poniendo especialmente de relieve la indudable originalidad y transcendencia de sus especulaciones.

* * *

IX. Posición de Gentile frente a la lógica dialéctica de Hegel.

Dentro de la lógica dialéctica, o del pensamiento pensante, estudiaremos las divergencias de Gentile frente a Hegel, con respecto a tres cuestiones capitales:

- 1°) Con respecto a la concepción hegeliana del método dialéctico;
- 2°) Con respecto a la concepción hegeliana de las categorías;
- 3°) Con respecto a la realización hegeliana del sistema de las categorías como explicitación de su método dialéctico.

1°) Hegel había distinguido el proceso dialéctico en sus tres momentos esenciales: la afirmación, la negación y la negación de la negación, o afirmación absoluta; considerando el proceso en que se realiza el sistema de las categorías como un proceso objetivo, dentro del cual el pensamiento se iría elevando desde su abstracción más simple y vacía, el ser indeterminado, hasta la plenitud significativa del universo realizada en la idea absoluta. Se superponen en él como se ve, dos modos de concebir las categorías. Primero como categorías o significaciones subsistentes por sí mismas como puras representaciones particulares; y segundo, como momento de una totalidad significativa (la idea absoluta) en la que realizan su integral significación y dentro de cuya verdad, y en función de la misma, alcanzan recién su verdadero contenido. Como una sucesión de significaciones conexas pero múltiples en su esencia, por una parte; y como una única significación omnicomprensiva y absoluta, por la otra. Gentile rechaza la primera posición como extraña a la lógica del pensamiento en acto, lógica del devenir, y relega la multiplicidad de las categorías al ámbito de la lógica de lo abstracto o del pensamiento pensado. La única categoría del pensamiento pensante es el **yo**. También el **yo** (y no el puro ser hegeliano) debe ser concebido como el término primero de todo movimiento dialéctico, como asimismo la materia única dentro de la cual, por propia gravitación interna, dicho proceso deberá ser realizado.

El tránsito del principio de la identidad al principio dialéctico, puede sintetizarse, dentro del pensamiento gentiliano, en la siguiente forma: La relación **A igual A**, en la cual, según hemos visto, conquista valor significativo la absoluta insignificación en sí del ser natural, admite una infinitud de posibilidades expresivas, una de las cuales podría ser también **yo igual yo**. Pero todo yo al ponerse como idéntico consigo mismo se pone simultáneamente como opuesto a su opuesto el **no-yo**. Tenemos así planteados los dos momentos dialécticos abstractos: como afirmación primero del yo como idéntico a sí mismo y como afirmación al mismo tiempo del yo como opuesto a su opuesto. El tercer momento dialéctico, en el que se realiza la concreción de aquellas dos abstracciones, rompe violentamente el cascarón de la identidad (el círculo cerrado del pensamiento) y se afirma como un transitar del yo hacia el no-yo, como un realizarse del yo en su opuesto y al mismo tiempo como un realizar de su opuesto en sí mismo, momento que simboliza el irrumpir del pensamiento pensante, del yo en acto, (todo acto es necesariamente síntesis y realización unitaria de momentos opuestos) sobre la realidad objetiva (pensamiento pensado). El tercer momento, o momento sintético del pensamiento, es así, síntesis "a priori" del pensamiento pensante (el yo en acto) y del pensamiento pensado. Vale decir: síntesis de sí mismo y de su otro. Este realizarse del yo como síntesis "a priori" de sí con su otro, constituye la estructura primaria y absoluta de la dialéctica y también la estructura primaria y absoluta del yo.

Como se ve alcanza aquí su perfecto cumplimiento una reiterada ambición de la lógica hegeliana, que intentaba realizar la unidad del método o proceso dialéctico según el cual se realiza el sistema de las categorías, con el sistema mismo de las categorías concebidas en sus significaciones o contenidos, pero que persistió dentro de la misma en absoluto irrealizada; desde que, siempre el sistema dialéctico hegeliano era susceptible de ser llenado sucesivamente por diversas significaciones categoriales, dando origen así a una multiplicidad de tríadas conexionadas entre sí sólo externamente. Así la primera tríada: el ser, la nada, el devenir; o la segunda: la calidad, la cantidad, la medida; o la más general: el ser, la reflexión, el concepto, etc... Con respecto a las cuales la forma dialéctica hegeliana de la afirmación, la negación, y la negación de la negación, podría ser considerada como un receptáculo común al que deberían ser acomodados sus respectivos contenidos dialécticos. Dentro del sistema hegeliano entonces, podría de hecho ser separado, el método dialéctico y su contenido, a pesar de la teórica postulación de su unidad. Gentile, en cambio, rechaza toda estipulación formal dialéctica como extraña y contradictoria a la libre autorrealización que

caracteriza fundamentalmente al pensamiento pensante. No cabe proponer un esquema prefijado al libre realizarse del pensamiento en acto. El método dialéctico hegeliano debe entonces ser considerado como una falsificación de la realidad y del pensar mismo en su pura actividad pensante. Es necesario dejar al puro contenido, al yo, que es también al mismo tiempo la forma absoluta, la tarea de crear, para cada momento dialéctico, la ley inmanente, la estructura formal intrínseca, en función de la cual el acto del conocimiento deberá realizarse a sí mismo como momento absoluto de su devenir eterno.

La forma concreta y viva que actualiza el afán de intimidad, que no alcanza a realizarse en Hegel, puede formularse entonces del modo siguiente:

Yo igual yo;
yo no igual a no-yo;
yo igual no-yo.

Donde, según se ve, la tesis no expresa ya una afirmación abstracta, que deba luego sobrecargarse de un contenido categorial que le preste significación, sino que expresa siempre y por sí misma, una significación categorial, el yo, que es también la única significación categorial posible, desde que agota en sí la totalidad del ser y del pensamiento. Tampoco la negación expresada en la antítesis es ahora una negación *todavía* vaciada de contenido significativo, sino precisamente, la negación del yo, y por consiguiente de toda realidad, desde que toda realidad concreta se resuelve en el yo.

Esta necesidad de inmediatizar la dialéctica hegeliana se hace evidente, según Gentile, desde la primera tríada del sistema de las categorías, donde postuladas como idénticas en cuanto a sus contenidos las dos abstracciones contrapuestas del puro ser y de la nada, falta el momento dialéctico, la contradicción intrínseca que mueva al pensamiento, y no se explica en su consecuencia cómo desde la simple identidad propuesta, pueda pasarse a su realización **sintética** en el devenir.

Las dificultades planteadas sobre este punto a la posición hegeliana, han sido debidamente documentadas por nuestro autor en su obra titulada precisamente: *La Riforma della Dialettica hegeliana*, la que constituye además una exposición sobria y aguda de los esfuerzos realizados por el idealismo, para superar el abstractismo inicial del dialectismo abstracto de Hegel, viniendo a significar algo así como la historia interna de las dificultades que ha tenido que ir superando la lógica del devenir, hasta arribar al punto de evolución, que Gentile considera definitivo, representado por el actualismo absoluto.

No seguiremos al autor en su exposición de los esfuerzos realizados en este sentido por Kuno Fisher y por Werder, entre otros en Alemania, y por Spaventa en Italia, por cuanto ellos ilustran justificaciones históricas y objetivas de su posición, y no la íntima evolución interna de su pensamiento; y desde que dentro de su sistema, se puede llegar, y hemos llegado nosotros, por otra vía, a la posición perseguida en esas investigaciones. Y cuyo resultado puede sintetizarse esquemáticamente así:

Tesis: Ser igual pensamiento pensante;

Antítesis: no-ser igual pensamiento pensado;

Síntesis: Devenir: Unidad del pensamiento pensante y del pensamiento pensado, tal como se actualiza en el acto concreto del conocer, que es también realización del pensamiento pensante como idéntico y a la vez diferente consigo mismo. Fórmula que superpuesta sobre la de fs. 143, se explicita en las siguientes significaciones:

Tesis: Yo (pensamiento pensante) es puesto como igual al yo. Primera posición del pensamiento, que se corresponde en la dialéctica hegeliana, al puro ser abstracto e indeterminado;

Antítesis: En la antítesis el yo del pensamiento pensante es puesto como su propia negación en el pensamiento pensado, lo opuesto al acto concreto del conocer en que se realiza íntegramente el yo. Segunda posición del pensamiento que se corresponde a la pura nada de la dialéctica hegeliana;

Síntesis: En la síntesis el yo como pensamiento pensante, es determinado como negación de su diferencia con el pensamiento pensado, como unidad concreta del acto del conocimiento con su objeto o contenido ideal, del yo y del no-yo, del ser y de la nada: como devenir. Plenitud del acto del conocimiento que es también el supremo y más absoluto ser.

2°) La concepción de las categorías en Gentile y en Hegel.

La determinación del concepto gentiliano de las categorías como autoconcepto y como autosíntesis, ha sido explicitada extensamente por nosotros en nuestra obra *La lógica de Hegel*, haciendo resaltar especialmente su originalidad frente a la interpretación hegeliana de las mismas. A fin de no incurrir en inútiles repeticiones, nos remitimos a aquellos desenvolvimientos. Véanse: números 5 y 8 del capítulo octavo, pags. 111/117 y 120/121.

3°) Objeciones de Gentile al sistema de las categorías como un círculo cerrado de significaciones.

Las objeciones de nuestro autor a las categorías hegelianas, consideradas no ya en su ser o esencias ontológicas, ni en su función cognoscitiva, sino en el sistema unitario de las mismas, han sido más sintéticamente desarrolladas en el número cinco del capítulo duodécimo de la misma obra. Por las mismas razones aducidas precedentemente, nos relevamos de una nueva exposición de sus consideraciones, dando aquí por reproducidas aquellas páginas.

Nos restaría ahora sólo determinar en modo sumario la relación o unidad conexionante postulada por Gentile entre la lógica de lo abstracto y la lógica de lo concreto. Problema fundamental dentro de la filosofía actualista y también problema fundamental dentro del proceso objetivo de las ciencias lógicas en su desenvolvimiento histórico, como necesidad capital de realizar la unidad de las dos corrientes contrapuestas, que se disputan la hegemonía en la interpretación del ente lógico.

X. Modos de correlación entre la lógica del pensamiento pensante y la lógica del pensamiento pensado. Inmanencia del logos abstracto en el logos concreto.

Para Gentile, la única realidad originaria y absoluta es el acto del pensamiento pensante que se piensa a sí mismo y en sí mismo a toda realidad. El objeto del pensamiento en cambio, el pensamiento pensado, es sólo un producto de su actividad, el resultado objetivo de su proceso de autorrealización creadora. Esto desentraña admirablemente la posición de nuestro autor con respecto a la mutua determinación de ambas formas lógicas. No es el pensamiento pensado, o el objeto pensado en general, ya que hemos visto, según Gentile, sólo puede pensarse como pensamiento, ya que el ser en sí, en su mera calidad de tal es impensable, el que determina al pensamiento en acto, según lo postula la concepción realista, que renueva en los tiempos actuales Husserl con sus doctrinas de las esencias. Ya que todo pensamiento pensándose se organiza en un círculo concluso de identidades, desde el que no nos sería posible evadimos hacia nuevas perspectivas de realidad; y puesto el cual, en su pura objetividad trascendente, toda irrupción del pensamiento dentro del cerco inviolable de su identidad consigo mismo, devendría en absoluto inexplicable.

Tampoco puede interpretarse esta relación como una recíproca conformación de la materia (intuiciones de los sentidos) y de las categorías (formas puras del intelecto, de Kant) , sino que ella debe existismarse entera y

absolutamente como una determinación del pensamiento pensado por el pensamiento pensante. Esta determinación del pensamiento pensado por el pensamiento pensante, define correlativamente la posición de la lógica dialéctica (lógica de lo concreto) frente a la lógica de la identidad (lógica de lo abstracto). La lógica de la identidad lejos de ser la única y verdadera lógica, como se ha sostenido, carece de toda significación y autenticidad mientras no se reintegre su objeto propio, el pensamiento pensado, a su fuente originaria el pensamiento pensante, en cuyo acto puro creador hunde sus raíces y se nutre de nuevos sentidos y más profundas significaciones. Las leyes del pensamiento pensado valen por tanto sólo como leyes de los objetos del pensamiento pensante, frente a las leyes más universales del pensamiento pensante mismo, en su pura actualidad, considerado en su forma o estructura absoluta y en sí, que constituyen la lógica dialéctica.

Ahora, en lo que respecta a la manera precisa en que se engranan y conexionan los principios de ambas lógicas en el acto concreto del conocer, no encontramos en Gentile mayores esclarecimientos. Por nuestra parte nos inclinamos a interpretarla de conformidad con lo expresado al enumerar las críticas hegelianas al principio de identidad, en el modo siguiente:

Los principios formales de la lógica de la identidad, valen como leyes de los objetos (de cierta clase de objetos, los objetos ideales) y no como leyes del conocimiento; ellos son en su esencia principios ontológicos y no principios lógicos. El acto del conocimiento en cambio, por su mera calidad de acto, presupone un proceso de diferenciación y al mismo tiempo de unificación de lo diverso, que descubre en su interior estímulos y estructuras (totalidad, incondicionalidad, dialecticidad) irreductibles a la ley de la identidad. No cabría entonces aquí conexión de principios lógicos contrapuestos como escogitara Gentile, sino que la coordinación de los principios de la lógica de lo abstracto con los principios de la lógica dialéctica, se revelaría ahora como un caso particular del problema general del conocimiento, que es el del cómo y alcance de la conexión y unificación de las leyes del sujeto (leyes dialécticas) con las leyes de los objetos (principio de identidad).

* * *

II. El concepto del ser en Hegel y en Gentile.

XI. Caracteres generales del ser según Hegel. Su contraposición al ser de los eléatas y al ser como sustancia de Spinoza.

Lo que caracteriza primeramente la concepción hegeliana del ser frente a la de las viejas metafísicas abstractistas, no se refiere aún a su contenido sino a su estructura ontológica interna. Desde este punto de vista es indudable, y el mismo Hegel lo ha puesto reiteradamente de relieve, que la metafísica racionalista había elaborado en modo absoluto su concepción del ser en función y determinación del principio lógico de identidad. La ley del pensamiento según la identidad se corresponde enteramente con una concepción del propio ser como idéntico consigo mismo. La verdadera realidad es sólo aquella en que el principio de toda verdad se realice íntegramente, el absoluto ser considerado en su pura identidad inmutable. El movimiento, el cambio, son sólo mirajes de lo aparente, de lo fenoménico, de lo que **no es** fundamentalmente, pero que deja entrever bajo su aspecto mudable y transitorio, la verdadera y esencial consistencia del mundo eterna e inmutablemente idéntica consigo misma. Donde es evidente que el pensamiento, en sus consideraciones sobre el ser del mundo, no hacía más que extrapolar sus propios contenidos esenciales en forma de contenidos esenciales del universo en sí.

Que las leyes del pensamiento y las leyes del universo, sean equivalentes e identificables en el fondo, es también principio que el idealismo hegeliano sustenta como cierto e indubitable.

Pero el pensamiento sólo revela de sí mismo dentro de la lógica de escuela una conciencia insuficiente y errónea, una visión deformada y contrahecha de su propia estructura.

La necesidad de penetrar en la estructura y la esencia última del pensamiento es el *pathos* inexorable que impulsa los esfuerzos hegelianos en su cíclopea tarea de reconstrucción de la lógica. Hemos visto también cómo la reforma de Hegel significa una profundización en los contenidos formales del pensamiento que no reconoce similares en toda la historia de la filosofía, y cuya transcendencia no es posible aún hoy acotar definitivamente.

La concepción del ser debía entonces de experimentar dentro de la filosofía hegeliana una transformación equivalente a la del logos, transformación que por ahora referiremos a la sola estructura formal del mismo. El ser deja ya de concebirse como idéntico consigo mismo, según lo postulaba la ley

de la identidad, y se afirma como un proceso evolutivo, cuyo resorte intrínseco se revela como dialécticidad y su polo ideal como totalidad e incondicionalidad. El ser es ahora movimiento, devenir, un continuo transmutarse en su otro; y la ley que rige esta transformación, es de nuevo una ley del pensamiento, la ley dialéctica de la conciliación de los opuestos. El ser es así no una sustancia que se pone tras de los fenómenos, emboscada tras las puras apariencias; sino una fuerza, un devenir, una estructura en movimiento, que, es verdad, no puede identificarse aún con sus fenómenos (momentos dialécticos), pero que tampoco permanece en absoluto oculta tras los mismos, sino que se realiza revelándose a sí misma, desentrañando sus íntimos contenidos al través de su proceso de autorrealización, y en función aún de los modos de su puro aparecer (sensaciones y representaciones particulares), a las que si Hegel les rehúsa toda significación auténtica en sí y por sí, adquieren en cambio autenticidad si se las considera como momentos o partes del todo dialéctico que es revelación y clarificación del espíritu de su propia sustancia en la idea absoluta.

Esta determinación del ser como autorrevelación nos pone en contacto con una visión más profunda que la obtenida hasta ahora en nuestras investigaciones sobre el ser hegeliano. El ser es proceso, hemos dicho, pero proceso de autorrevelación. En esto reside a nuestro juicio la fundamental diferenciación del ser hegeliano frente a las concepciones sustancialistas del ser absoluto. Las concepciones que hacen del ser una sustancia, son dignas de loa, dice Hegel, porque revelan que con ellas el filósofo ha sabido elevarse a la comprensión de la subsistencia y perennidad del ser tras la pura mutabilidad de sus apariencias, lo que coloca sus especulaciones sobre un plano muy superior al del pensamiento vulgar, que ve el ser en la pura apariencia y nos da por tanto una interpretación del ser superficializada y trivial. Sobre todo es en la concepción spinosiana del ser como sustancia, donde los contenidos implícitos de este concepto han sido puesto más vigorosamente de relieve. La filosofía de Spinoza debe reconocerse por tanto como un punto firme alcanzado por la conciencia filosófica en su desenvolvimiento histórico, desde el cual no nos sería lícito ya volver atrás. Pero si en la sustancia son valorizados los contenidos negativos del ser, los contenidos *sine qua non* de su existencia auténtica, es preciso ahora elevamos hasta sus contenidos positivos. En este sentido el paso que según Hegel es necesario dar sobre Spinoza, es el del reconocimiento de la substancia, del ser en sí, como una conciencia, como un yo. El verdadero ser del mundo no puede entonces concebirse sino como autoconciencia, como pensamiento que se

realiza a sí mismo, según sus leyes intrínsecas de desenvolvimiento, y que realizándose se revela a sí misma en sus absolutos contenidos. La esencia del ser es entonces autorrevelación, y, consecuentemente, Dios, que es el ser realizado en su absoluta potencialidad, no puede concebirse sino como lo absolutamente revelado a sí mismo, como conocimiento absoluto. La unidad de estas dos determinaciones del ser, nos define inmediatamente una tercera caracterización sustancial del mismo. El ser, todo verdadero ser, debe estimarse, ya lo hemos dicho, como movimiento y cambio, movimiento y cambio que no es un continuo anularse de lo uno en lo otro, sino un absoluto continuarse en la unidad supratemporal de la Idea absoluta. En su dialecticidad el ser se revela en su aparecer, aunque no es él mismo su propio aparecer. El ser es la negación dialéctica de la apariencia, pero también sólo como negación puede alcanzar un contenido y revelarse a sí mismo como ser. Esta posición contrapone al ser hegeliano, por una parte, a la concepción de Spinoza, que hace de la sustancia una entidad opaca para nuestro conocimiento; y por la otra, a la concepción empirista que ve en la mera apariencia la entera realidad del ser.

En segundo lugar hemos caracterizado al ser como conciencia, como autoconocimiento. La unidad sintética del ser como proceso y del ser como autoconciencia, constituye la **personalidad** del ser. Todo ser, hemos dicho, es proceso, pero proceso de autorrevelación, proceso consciente. Es así un centro de actividades (voluntad) que realiza fines libremente en cuanto él mismo se da sus propios fines y en cuanto su único fin auténtico es nuevamente su propia realización como ser absoluto. Mediante la categoría de persona hemos definido al ser en la plenitud de sus contenidos esenciales; pero decir que el ser es persona, es tanto como decir que es **espíritu**. El ser absoluto debe entonces concebirse como espíritu absoluto (Dios). Dios es así la conciencia considerada en la plenitud de sus contenidos y en sus más absoluta universalidad y también al mismo tiempo, la conciencia considerada en su más absoluta individualidad, lo universal concreto.

Una estricta determinación del ser no cabría ser explicitada mediante un análisis exhaustivo de todas las categorías o momentos de autorrealización del mismo, de todos los contenidos y estructuras transitorias que adopta en su ascensión hasta la Idea absoluta, pues que implicaría una tarea irrealizable dentro de los propósitos de esta exposición sumaria. Nos limitaremos entonces, en modo elemental, desde luego, a determinar la posición de tres de sus momentos aparentemente más contrapuestos e irreductibles a la concepción del ser como espíritu absoluto, que importan también tres teorías

~~

históricas clásicas en la concepción filosófica del ser. Estos serían el concepto del ser como primera categoría abstracta del pensamiento, con la vacía e indeterminada oposición al no-ser. Cuestión que plantea el origen o nacimiento del problema metafísico. Segundo: el concepto del ser como ser natural, como el ser de las cosas determinadas, tal como se da en ese extrañarse del espíritu de sí mismo, que es la naturaleza. El problema de las relaciones del ser natural con el espíritu absoluto, es uno de los problemas clásicos de la filosofía y de la teología tradicional. Tercero: el concepto del ser considerado como espíritu, pero aún como espíritu finito, y el problema de su relación con respecto al espíritu infinito.

El proceso dialéctico mediante el cual se realiza en su totalidad la estructura ideal del ser, según se explicita como **Idea absoluta** en la ciencia de la lógica, permanece transcendente y ajeno a todo acontecer cósmico. Ella ha podido ser definida consecuentemente por Hegel, como Dios, antes de la creación del mundo y de todo espíritu finito. Su proceso de autorrevelación no puede existirse como un proceso real, sino simplemente como un proceso ideal; un elevarse de las significaciones puras desde sus determinaciones más elementales hasta sus contenidos más ricos y sustanciales. La idea absoluta, con ser así la totalidad de las determinaciones posibles del ser, y consecuentemente representar al ser en la plenitud de sus posibles determinaciones, no es todavía el ser como **ser** mismo, como actualización y realización absoluta de sí mismo.

Esta realización no puede ser alcanzada sino mediante una salida de la idea absoluta de su pura identidad consigo misma, en la que se cierra el círculo de las determinaciones "a priori" del ser, hacia su no-ser, hacia su otro, hacia su negación en su otro. Esta salida de la idea de sí misma es el intuir, y en encarnarse del ser uno en la multiplicidad de lo intuido constituye la naturaleza. La naturaleza es así la pura externalidad, el ponerse de los objetos como mutuamente indiferentes y como subsistentes en sí mismos. En ella la idea absoluta rompe su cerrada totalidad significativa, se disemina en las cosas y se refrange en una multiplicidad atómica de significaciones abstractas. Pero este diseminarse de la idea en las cosas, es al mismo tiempo un perderse a sí misma en ellas, un ser absorbida y anulada por las cosas. Su primer salida entonces de sí misma, su primera etapa de realización es así verdaderamente una etapa de autonegación. Pero, por una parte, la idea es sólo negada en la naturaleza en cuanto a su aparecer y en cuanto a su existencia sobre el plano de la pura accidentalidad, mas perviviendo tras ésta como la ley o protoforma a que apunta la realización de la naturaleza en su

esencialidad. Y, por otra, ella es como negación que efectúa la idea de sí misma, un momento necesario de su proceso de autorrealización, en función del cual sólo puede hacer eclosión el espíritu. Dentro del proceso de autorrealización de la idea, mediante el cual el ser se eleva al través de la materia hacia las formas del espíritu absoluto, absolutamente libre y conscio [sic] de sí mismo, la naturaleza constituye un momento necesario, pero negativo. El espíritu absoluto no es porque la naturaleza sea, sino por lo contrario, porque la naturaleza no es un verdadero ser es que el espíritu absoluto, Dios, es. Hegel polemiza fervientemente contra las doctrinas filosóficas y teológicas que pretenden ver en la naturaleza una revelación y glorificación del espíritu de Dios, en las que iría también implícita una subordinación de las creaciones del espíritu humano, contestando a Vanini, que argumentaba bastar una brizna de paja para el conocimiento de la existencia de Dios, que toda representación del espíritu, la más baja de sus imaginaciones, el juego de su accidental capricho, una palabra cualquiera, etc. es un fundamento más excelente para conocer la existencia de Dios que cualquiera de los objetos naturales. (*Filosofía della Natura*, pago 200 de la Enciclopedia. Trad. B. Croce).

Una filosofía que viera en los objetos naturales el fundamento de la existencia de Dios al mismo tiempo a Dios como existiendo en todo objeto natural, es lo que se entiende aludir con el calificativo de **panteísmo** de tan corriente adjudicación en la interpretación de los sistemas filosóficos. Pero de hecho, dice Hegel, ninguna filosofía puede ser panteísmo sin negarse por eso mismo en su propia esencia. Los sistemas que, como el eleatismo y el spinosismo, suelen conceptuarse erróneamente como tales, están en verdad bien lejos de caer en esta trivial identificación de Dios y el mundo, desde que si nos atenemos a la intimidad y verdad de sus pensamientos, el mundo es precisamente aquello que no posee en sí autenticidad; "de tal manera que dichas doctrinas debieran llamarse con más exactitud monoteístas, y en lo que respecta a sus concepciones del mundo **acosmismos**". (*Filosofía dello Spirito*, pago 506 de la Enciclopedia. Trad. B. Croce).

La naturaleza entonces no puede realizar su tránsito al ser sino mediante su propia negación, mediante la negación de lo que ella tiene de característico y propio, la mutua externalidad y multiplicidad. La negación que hace la idea de su negación en la naturaleza, que es afirmación absoluta de sí misma, y como un reintegrarse de sí misma en sus más íntimos contenidos, constituye el espíritu. En el espíritu la idea cierra el círculo de su externalización y vuelve a sí misma, pero no ya como pura idea abstracta, sino como idea que se ha

incorporado un contenido en la naturaleza; que realiza la naturaleza en su actualidad y en este realizar la naturaleza se realiza a sí misma como espíritu. En el espíritu la naturaleza es negada como tal, pero conservada como vida y como potencia pura.

Este unificarse de la vida y la idea, o lo que es lo mismo, este absoluto realizarse de la idea en la vida, es lo que constituye la autoconciencia (primer modo existencial de lo espiritual).

La existencia concreta del espíritu se particulariza porque en ella los grados progresivos de desenvolvimiento no perviven como existencias particulares por debajo o frente a sus formaciones más elevadas, como acontece en la naturaleza; sino que, por lo contrario, las determinaciones y grados inferiores subsisten en sus grados más altos, pero sólo como momentos ya superados.

En este proceso de autodeterminación o autodesenvolvimiento del espíritu, se concreta la idea en tres formas existenciales básicas, que es preciso determinar:

1° Como modo existencial de la conciencia en sí misma, en su absoluta inmanencia (autoconciencia);

2° Como modo existencial del espíritu considerado en su objetividad (eticidad, sociedad, historia, estado, etc.).

3° Como modo existencial del espíritu considerado en su absoluto contenido, como unidad e identidad del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo; de la idea considerada en su propia reflexión sobre sí misma y de la idea aprehendida en su realizarse en el mundo. (Modo de ser propio de la obra de arte, de la religión y de la filosofía).

XII. La concepción metafísica de Gentile: Postulación de la autoconciencia como la forma primaria y absoluta del ser. Refundición del espíritu objetivo y del espíritu absoluto en el espíritu subjetivo. Contracción del espíritu subjetivo en la absoluta inmanencia del acto puro.

Este triple modo existencial del espíritu, debe ser tenido muy especialmente en cuenta en lo que respecta a la determinación del concepto gentiliano de la realidad. Gentile concibe ante todo al ser como exclusivamente espiritual, negando al igual que Fichte, toda autenticidad y modo propio existencial a la naturaleza. La naturaleza, al igual que el pensamiento

pensado, cuyo equivalente ontológico encarna absolutamente, es sólo una creación del pensamiento pensante, del yo en acto, su mero reflejarse en la exterioridad. Y, en segundo lugar, dentro ahora de la pura ontología del espíritu, concibe a éste como absoluta inmanencia, negando toda realidad en sí al espíritu objetivo y al propio espíritu absoluto de Hegel.

Gentile se centra así en la autoconciencia, en el ser considerado como el acto puro del conocimiento y como acto absolutamente inmanente. El espíritu objetivo, trascendente al yo, sólo puede ser existimado como una creación del espíritu subjetivo; que deja ya de poder ser considerado como una mera etapa de un proceso más amplio que lo comprenda, para devenir la realidad incondicionada y primaria, en cuya función y como expresión de su intimidad profunda sólo puede adquirir significación y realidad, el espíritu objetivo.

El espíritu inmanente que no reconoce tras de sí una idea pura (lógica hegeliana) según la cual deba realizarse, sino que es construcción de sí mismo como idea en acto. Ni puede considerarse tampoco como destinado a superarse en un espíritu absoluto que lo trascienda, desde que él mismo, en su absoluta actualidad es ya espíritu absoluto, proceso inmanente de realización de lo divino en lo humano; o, como Gentile gusta definir su concepción del mundo: "teogonía eterna que se cumple en la intimidad de nuestra existencia".

Pero cabe hacer aún a la concepción gentiliana, una nueva determinación que la caracterice en su más auténtica originalidad. El espíritu es básica y substancial mente espíritu subjetivo, autoconciencia, y, en cuanto conciencia, unidad de sí mismo como sujeto y de sí mismo como objeto, síntesis "a priori", que en cuanto es **síntesis** es también necesariamente **acto**, acto sintético, que cierra en sí mismo, en su prospectiva unidad, la dualidad de sus dos momentos contrapuestos; y, en cuanto es "a priori" es también acto libre, acto absoluto. Acto entonces que no admite aliado suyo, como exteriores a sí, otros actos finitos, una continuidad de actos o vivencias determinadas, sino que agota en sí total y absolutamente el contenido universal del ser. Acto que deja así fuera de su realidad no sólo a la naturaleza como lo externo al yo, sino también el propio pasado y el propio futuro de este yo, si se los considera como momentos particulares y como subsistentes sobre el fondo infinito de un tiempo desactualizado y en sí.

Pero esta concepción del ser como absoluta autoconciencia, como acto puro del conocimiento, no recluye al yo en la abstracta subjetividad del pensamiento puro. La amplitud que el espíritu se cierra por el camino de la transcendencia trata de alcanzarla en cambio por el camino de la inmanencia,

ahondando hacia la dimensión interna del acto; al que concibe no ya como mero acto cognoscitivo, sino como acto de conocimiento que es al mismo tiempo acto de voluntad, y en cuanto acto que no reconoce fuera de sí una realidad objetiva que lo constriña, y que se crea por tanto sus propios fines (teóricos o prácticos), y se dicta a sí mismo sus propias normas de realización, **es acto libre**, (la libertad se muestra así como su más íntima sustancia), y al mismo tiempo se revela, en su más entrañable esencia como sentimiento de amor (comprender para amar, amar para comprender): la plenitud del contenido vital, aprehendido en su más entrañable autenticidad.

Por otra parte, el ser gentiliano, conserva tras las limitaciones que impone su acotación dentro del ámbito de la inmanencia pura, las cualidades y modos existenciales, que hemos caracterizado en general como propios del ser absoluto hegeliano: la autoconciencia, la libertad, la personalidad; y en cuanto persona: síntesis concreta de lo universal y de lo individual.

Para una mejor delimitación de los contenidos del ser gentiliano, que nos permita precisar qué es lo que subsiste de la realidad dentro de la metafísica del acto puro, y qué es lo que se sacrifica a sus exigencias intrínsecas, nos referiremos, con método un poco artificial, pero que tiene la virtud de acotar grandemente el camino, a las diversas transcendencias que pueden ser contrapuestas, y a sus actualizaciones o reducción, es como momentos constitutivos del acto mismo.

Teodoro Celms, en su valiosa obra sobre el idealismo fenomenológico de Husserl, distingue siete modos distintos de transcendencia, siete grados de la misma, que adoptaremos provisoriamente por no requerir nuestro propósito mayores precisiones:

1° La transcendencia de los objetos naturales en general (físicos, químicos, etc.);

2° La transcendencia de lo eidético (las ontologías formales o materiales), ya sea esta concebida en el modo de la *mathesis universalis*, propuesta por Husserl, ya en el más profundo que actualiza la lógica hegeliana;

3° La transcendencia de Dios;

4° La transcendencia de los demás sujetos (yos puros ajenos);

5° La transcendencia del yo puro con respecto a su misma corriente de

vivencias;

6° La transcendencia de mi propio porvenir puro;

7° La transcendencia de mi propio pasado puro.

Cada uno de estos modos de transcendencia plantea un problema fundamental a la teoría del acto puro de Gentile. No cabe dentro de la índole de esta monografía un estudio profundizado de los mismos. Nos limitaremos entonces a dar, sin interpuestas consideraciones críticas, las soluciones que nos brinda de ellos la filosofía gentiliana.

1° La transcendencia de los hechos físicos, se resuelve dentro de la posición gentiliana, afirmando la naturaleza en general, como una mera creación del pensamiento pensante, carente de toda realidad en sí.

2° La transcendencia de lo eidético, del pensamiento pensado en general: es también postulada como una creación del yo, del pensamiento en acto. Las esencias, significaciones, formas puras etc., no valen en sí y por sí fuera del conocimiento que las conoce. Ellas son meras abstracciones, productos de la pura actividad libre del pensamiento pensante, y como la sustancia y leyes, que el pensamiento pensante extrae de sí mismo y opone a sí mismo como un momento necesario de su devenir dialéctico.

3° La transcendencia de Dios, es negada en la concepción actualista (aunque sin hacer por eso de Dios, como con la naturaleza y el espíritu transcendente algo irreal en sí, un mero reflejarse a sí mismo fuera de sí mismo del pensamiento pensante). Dios es la plenitud de la autoconciencia, la universalidad del acto puro, del conocer y su realización absoluta dentro de una igualmente absoluta inmanencia. La concepción gentiliana de la divinidad, no importa así una disminución de su contenido infinito, sino más exactamente, un elevarse del contenido humano a lo divino, un transfundirse de lo finito en lo infinito.

4° El problema de la transcendencia de los otros yos, encuentra su solución al través de esta concepción del ser absoluto (Dios) como la plenitud y eterna realización del acto puro de la autoconciencia. Los yos finitos son dentro de la conciencia universal de Dios momentos transitorios de su realización, mutuamente transparentes. Ellos son verdaderamente yos, sólo en cuanto son momentos de una totalidad infinita y eterna y al mismo tiempo esta totalidad. Unidad absoluta de su multiplicidad aparente y empírica. El yo considerado en su más auténtica y honda esencialidad es unidad de sí y de sus otros, acto sintético que revela a sus otros como idénticos sustancialmente consigo mismo, y diversos sólo en sus apariencias, en sus reflejarse en la multiplicidad espacial y temporal. El espíritu es, en cuanto espíritu evidente a sí mismo, aprehensión inmediata de su identidad al través de sus diferencias. **El** conocimiento por tanto que tenemos de los otros yos, no es un conocimien-

to derivado al través de sus cuerpos y por medio de los sentidos, sino intuición inmediata, autoexperiencia del espíritu de sí mismo.

5° El problema de la trascendencia del yo puro con respecto a su propia corriente de vivencias.

Desde que Gentile no acepta, como Husserl, un yo puro que esté por detrás y anteriormente a sus propios actos, un yo que realice el acto, pero que esté aún fuera de su propio acto, no cabe aquí plantear la cuestión de la trascendencia de sus vivencias o actos (que son lo absolutamente inmanente), con respecto al puro yo, sino a la inversa, la de la trascendencia de este **yo puro**, con respecto al acto concreto del conocimiento. La solución gentiliana es que este yo puro es una vacua abstracción, la sombra pura de la trascendencia sin contenido real alguno, algo tan enteramente vacío realizado por la vía del sujeto, como la cosa en sí kantiana, realizada por el camino del objeto.

6° La trascendencia de lo no actualizado aún, de lo futuro. Esta trascendencia es del tipo de la naturaleza y del espíritu objetivo. Vale decir, de las que postulan la objetividad como una pura *emanación* de la subjetividad, como un momento dialéctico (el negativo) del proceso de autorrealización de lo espiritual. En tal sentido puede ser existimado el porvenir, como un momento constitutivo e intrínseco del acto mismo. Es creación del espíritu, pero no como creación realizada, sino como meta del realizarse, como momento abstracto del realizarse eterno que es el espíritu. Es entonces el espíritu en su esencial existencia prospectiva, en su pura potencialidad abierta de acto; expresión y objetivación de esa sustancial voluntad libre que constituye su más entrañable contenido. Frente al acto espiritual, que es como todo acto devenir y devenir eternamente presente, el futuro sólo puede ser puesto como su momento reflejo (como un puro signo) que señala en el sentido de la exterioridad una autodeterminación absoluta del acto mismo.

7° El problema de la trascendencia del pasado, considerado como historia del yo individual o como historia del yo de la humanidad:

Según Gentile los actos pasados, considerados en su particularidad atómica, como objetos en sí mismos, frente al acto único del espíritu, son irreales, detentan la misma calidad ilusoria de realidad que los hechos físicos y naturales. Ellos sólo conquistan un ser, una existencia concreta, cuando se los reintegra en la unidad absoluta de la autoconciencia, en la que todo pasado se transfunde y vive en la vida del presente dentro del venir absoluto del acto eterno, del que todo pasado en un momento constitutivo y eternamente

pulsante. El pasado se absorbe así en el presente en cuya eternidad se eterniza a sí mismo como función y materia nutricia de que se alimenta su verdad.

* * *

Entrando ahora a sintetizar en pocos conceptos el alcance y carácter de la influencia ejercida por Hegel sobre nuestro autor, puede esta ser definida según dos determinaciones fundamentales.

En primer lugar, la influencia de Hegel sobre Gentile, es una influencia de **tipo constitutivo**. Gentile nutre primaria y fundamentalmente las raíces de su vocación filosófica sobre la tierra ubérrima del idealismo hegeliano y sus continuadores en Italia (Jaja, B.Spaventa, etc.). Claro está que los hilos de la misma se prolongan por debajo de ella misma hasta Kant, Vico, Spinoza, Berkeley y la historia toda del pensamiento occidental, ya que Gentile es, como ningún otro filósofo, de profundo contenido histórico; pero es indudable también que la materia prima de sus meditaciones es de origen preferentemente hegeliano. Gentile filosofa no según Hegel, pero sí en función de Hegel; el núcleo capital de sus especulaciones giran alrededor de problemas hegelianos o de problemas suscitados por soluciones hegelianas.

Pero a su vez introduce en estos problemas hegelianos replanteamientos y soluciones que importan una fundamental transformación en lo que respecta a su visión del conocimiento y de la realidad objetiva misma. Gentile es un continuador, pero al mismo tiempo un innovador del espiritualismo hegeliano, un pensador de personalidad potente y creadora. En este sentido la influencia que hemos caracterizado como fundamental, no debe entenderse como que mantenga su especulación filosófica, subordinada al pensamiento hegeliano, en su total desenvolvimiento, sino sólo fundamental, porque ella está en sus fundamentos, en el sentido de que ahondando bajo las soluciones gentilianas, siempre se descubre en sus raíces soluciones o problemas hegelianos, frente a los cuales son puestas, ya en actitud de asentimiento y concordia, ya en actitud de polémica y de superación.

Segunda Parte

Influencia de Hegel sobre B. Croce.

1. La influencia ejercida por Hegel sobre Croce, contrariamente a lo que acontece con Gentile, no es una influencia originaria de tipo constitutivo, sino

meramente contributivo y aclarativo. Ante todo Croce nutre básicamente su formación espiritual al margen de la filosofía propiamente dicha, en la erudición histórica y en la crítica de arte, en la que reconoce como maestro e inspirador a Francesco De Sanctis, cuya lectura ferviente frecuentara desde la época del liceo. Sus primeras excursiones por la filosofía no lo condujeron tampoco por rutas hegelianas, sino que fue en el realismo matematizante de Herbart, con el que se puso en contacto por sugerencias de Labriola, en quien tocó Croce, por primera vez, un fondo filosófico en sus investigaciones sobre los problemas de la moral y de la economía social.

De Hegel, sólo indirectamente, y sobre las huellas del hegeliano De Sanctis y más tarde del mismo Labriola (en sus estudios sobre el materialismo histórico), Croce se había incorporado algunos principios fundamentales en torno a la teoría del arte y del devenir dialéctico de la historia, aunque estando bien lejos por cierto de prestar a este último un incondicional asentimiento. Sólo en una etapa más evolucionada, en la trabajada elaboración de su *Estética*, primera obra capital de contenido filosófico, Croce arriba, por vía propia, a la conquista de una estructura espiritual afín al hegelismo, filosofía cuyo estudio emprende entonces con singular fervor y al través de la cual Croce cree alcanzar una más profunda intuición de sí mismo, un esclarecimiento y ordenación sistemática de sus propios e inalienables problemas.

Croce mismo ha testimoniado en su opúsculo *Contributo alla Critica di me stesso*, Bari 1926, el alcance y carácter de la influencia ejercida por Hegel en la elaboración de su sistema filosófico. Una determinación más precisa si cabe la encontramos en su obra: *Saggio sullo Hegel*, que en su primera versión fuera designada con el ilustrativo título de *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, vale decir aquello que Croce se incorpora o cree posible incorporarse de la doctrina hegeliana, y aquello que por lo contrario debe dejarse de lado como el necesario residuo de falsedades que arrastra consigo toda filosofía verdadera.

Croce, al igual que Gentile, rechaza toda la lógica y toda la filosofía de la naturaleza de Hegel, como asimismo toda la filosofía de la historia, y se atiene exclusivamente a la filosofía del espíritu que adopta como designación general de su sistema. Pero no debe verse en esta coincidencia de titulación una coincidencia de contenidos problemáticos, sino solamente de inspiración y de orientación general. Antes que nada, lo que Croce entiende por espíritu no es el espíritu hegeliano sometido a un proceso dialéctico, al través del cual vaya realizando su propio contenido hasta culminar en el espíritu absoluto. Croce se desentiende del espíritu subjetivo y el espíritu objetivo es identificado al

espíritu absoluto, como forma del espíritu universal que realiza en la historia los valores de la cultura. De hecho tampoco los contenidos mismos de la filosofía del espíritu tienen concomitancias muy estrechas con los del espíritu objetivo o absoluto de Hegel, que sustituye, sin mayor conexión racional, con la estética, la lógica y la filosofía de la práctica.

Como se ve Croce acepta de Hegel sólo la tendencia al sistema, a la organización unitaria de las disciplinas filosóficas, no el contenido de las mismas, ni el método o estructura de acuerdo con el cual deban realizarse como sistema. En el fondo Croce no hace más que acomodar en el cuadro de la filosofía del espíritu las disciplinas o problemas que le habían venido ocupando desde toda su vida: los problemas de estética, de lógica y de ética y de economía, en todos los cuales, desde luego, la influencia decisiva y orientadora de Hegel, es fácil evidenciar con relieves indisputables.

En cuanto a la estructura general del sistema, Croce desmonetiza el intento hegeliano de realizar la ciencia de la lógica como una ontología formal, frente a la filosofía de la naturaleza y del espíritu, dentro de la cual los momentos o categorías (categorías que debían ser existimadas al mismo tiempo como formas del pensamiento y como formas del ser en sí) se fueran realizando como momentos de un proceso dialéctico finito destinado a culminar en la forma más plena de toda realidad: la Idea absoluta.

Croce afirma, en cambio, la necesidad de no referir a la lógica la investigación de todo el campo de lo "a priori", sino sólo un área restringida del mismo; distinguiendo así entre los contenidos "a priori" del ser en general y los contenidos "a priori" de la lógica en especial, entre la reflexión sobre el ser y la reflexión sobre el saber. Dividiendo en su consecuencia las categorías en categorías lógicas y categorías ontológicas.

Al igual que Gentile, Croce no acepta una multiplicidad de categorías lógicas, sino que llevando a sus últimas consecuencias el principio de la unidad implícito en la dialéctica hegeliana, reduce las formas del saber o del pensar en general, a una única forma fundamental en la que se comprenden todas las demás: el concepto puro o, como también lo llama, la **síntesis a priori lógica**.

La determinación de las categorías reales, sería por su parte, extraña a la lógica y reservada a las ciencias particulares. De aquí que no interese fijar su sistema mediante una deducción de sentido unitario como la intentada por Hegel. Las categorías son infinitas como momentos del proceso eterno del conocer y rebasan por tanto toda clasificación o sistematización cerrada. A la filosofía sólo importa determinar sus caracteres esenciales. Estos caracteres

serían, según Croce, primero el ser universales, es decir, válidas sin excepción para todas las determinaciones singulares de los objetos; y segundo, el ser concretas, o lo que es lo mismo, inmanentes a sus representaciones.

De la carencia de uno u otro de estos caracteres fundamentales, se originan las dos formas de pseudo-conceptos: el concepto empírico, que admite una representación o intuición en su base, pero que carece en cambio de universalidad; el concepto abstracto, que posee universalidad, pero que no es susceptible en cambio de ser referido a una representación.

En lo que respecta a la concepción dialéctica hegeliana, Croce estima que es necesario hacerle rectificaciones fundamentales. La posibilidad de reducir toda oposición en una síntesis superior que comprenda los dos términos antagónicos en una unidad, es una de las conquistas más incontrovertibles del idealismo hegeliano. Pero nuestro entendimiento en la investigación de la verdad, debe reconocer la existencia de conceptos que no son precisamente opuestos, como exigiría la dialéctica hegeliana, sino simplemente distintos. Una es, dice Croce, la categoría lógica de la oposición y otra diferente la categoría de la distinción. Dos conceptos distintos pueden unirse y correlacionarse entre sí; dos conceptos opuestos en cambio se excluyen irremisiblemente. Ejemplos de los primeros serían, los conceptos de fantasía, intelecto, intuición y razón, arte y filosofía, etc. Los conceptos opuestos se expresan por lo contrario, según las antítesis de lo bueno y lo malo, la verdad y el error, el valor y el disvalor, el placer y el dolor, del ser y del no-ser... El error de Hegel consistiría en haber confundido ambas series de conceptos, y en haber hecho, consecuentemente, de la dialéctica de los opuestos, valedera únicamente para los conceptos antinómicos, el modo absoluto del desenvolvimiento de la idea en su unidad dialéctica: aplicando sus tres momentos de la afirmación, negación y negación de la negación, a los conceptos meramente distintos, desconociendo de tal manera el nexo peculiar de los mismos.

Pero estos conceptos distintos que no se dejan subsumir bajo el férreo formalismo de la síntesis de los opuestos³ ya que su irreductibilidad y autonomía con respecto a toda otra forma conceptual no puede ser desconocida, no son tampoco aprehendidas en la verdad de su conexión mutua cuando nos limitamos a ponerlos unos al lado de los otros, como es corriente en la teoría ordinaria de las clasificaciones, en las cuales, dice Croce: se toma como fundamento un concepto y luego se introduce un nuevo concepto extraño al primero y se lo promueve a fundamento de la división, como si fuera un cuchillo con el cual se corta una hogaza (el primer concepto) en pedazos, los cuales quedan separados en absoluto uno de otro. Con este

proceder y con semejante resultado la unidad de lo universal ha desaparecido. La realidad se rompe en una multiplicidad de elementos extraños e indiferentes entre sí... En la teoría de los grados propugnada por Croce, como nexo de los distintos, cada concepto se encuentra por lo contrario, a la vez unido y separado con el que le sigue en la escala ascendente; de donde se deduce que, si el primero puede ser puesto sin el segundo, éste a la inversa no puede ser realizado sino al través del primero y en función de éste. Consideremos por ejemplo la relación que une conceptos como los de poesía y prosa, arte y filosofía, intuición y pensamiento etc... Esta conexión no es, desde luego, la que se expresa en la dialéctica de los opuestos, en la que cada concepto es negado en su otro y superado en su síntesis, y conforme con la cual, el arte, por ejemplo, debía ser considerado como la negación de la religión, y ambos como algo no verdadero, como momentos abstractos, formas larvadas e imperfectas llamadas a alcanzar plena realidad y contenido sólo en su síntesis: la filosofía. Otro tanto podríamos decir de la intuición con respecto a la representación y al pensamiento lógico; del espíritu teórico con respecto al espíritu práctico, y de ambos con respecto a su tercer momento o síntesis, el espíritu absoluto, y así en general todas las determinaciones del espíritu.

Los conceptos distintos, por ejemplo arte y filosofía, son dos conceptos igualmente verdaderos, cada uno dentro de su esfera. En cambio ser y no-ser (conceptos opuestos) no son en sí más que dos abstracciones, siendo sólo verdadero concepto su síntesis o tercer momento: el devenir. Hegel no llevó a plena claridad de conciencia esta distinción fundamental entre los modos de existencia de cada una de estas dos clases de conceptos. Confusión que dio origen, según Croce, a una doble serie de errores. Por un lado a los errores filosóficos, las meras abstracciones, les fue atribuida dignidad de conceptos particulares, y fueron definidos como momentos constitutivos y necesarios de la verdad absoluta realizada en la idea, como verdades, parciales desde luego, y de grado inferior, pero siempre verdades. Y por el otro, los verdaderos conceptos distintos, como los ya aludidos de intuición, representación, pensamiento; o espíritu teórico, espíritu práctico, o los de arte, religión etc., son rebajados a simples conatos de verdad, a verdades incompletas e imperfectas, vale decir, tomaron aspecto de errores filosóficos. La primera forma de errores repercutió en la propia concepción hegeliana de la lógica como ontología formal y en su estructuración arbitraria y forzada. La segunda tuvo, si cabe, consecuencias más nefastas para la filosofía en general y para el sistema hegeliano en particular, determinando la forma dialéctica mente abstractista que trató de imponer Hegel a las dos ciencias filosóficas más

irreductibles a toda reducción dialéctica: "La Filosofía de la Naturaleza" y "La Filosofía de la Historia".

Miguel A. Virasoro.

Notas

- 1 Para no repetimos, remitimos al lector, para la determinación y crítica del proceso dialéctico y del sistema de las categorías, a nuestra obra *La lógica de Hegel*, Sección tercera en general.
- 2 El mismo Gentile ha documentado los antecedentes de esta parte de la doctrina filosófica en dos oportunidades, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, tercer volumen; y en la *Riforma della Dialettica hegeliana*.
- 3 Resumimos y transcribimos aquí conceptos ya vertidos en nuestra obra *La lógica de Hegel* 1932.

índice bibliográfico

- Hegel: *La Scienza della Lógica*, Trad. A. Moni, Bari 1925
- *Enciclopedia* (Trad. Crace), Bari 1923.
 - *PMnomenologie Des Geistes*, Leipzig 1928 (Dritte Auflage). Hay una traducción italiana de A. Novelli inhallable, Napoli 1893.
- Kuno Fischer: *Lógik und Metaphysik*, Stuttgart, 1852.
- G. Noel: *La Logique de Hegel*, Paris 1897.
- W. Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlín 1906.
- W. Moog: *Hegel y la escuela hegeliana*, Madrid 1932.
- F. Baillie: *The origin and significance of Hegels Logic*, Londres 1905.
- N. Hartmann: *Hegel*, Berlín 1929.
- J.H. Sterling: *The secret of Hegel*, Londres 1865.
- E. Caird: *Hegel* (trad. ital. de G. Vitali, Palermo 1911).
- A. Vera: *Introduction á la Phil. de Hegel*, Strasburg, 1855.
- H. Heimsoeth: *La metafísica moderna*, trad. esp. de Gaos, Madrid 1932.
- G. Maggiore: *Hegel*, Milano 1924.
- J. Royos: *1/ mondo e /'individuo*, Trad. ital. de G. Renzi, Bari 1924.
- S. Maturi: *Bruno e Hegel* (Valecchi Editore, Firenze, sin año).
- Guido de Ruggiera: *La filosofía contemporánea*, Bari 1920.
- W. James: *Philosophie de l' Experience*, Trad. francesa de Le Brun, París 1917.
- Giovanni Gentile: *La riforma della Dialettica Hegeliana*, Messina 1913.
- *L' Esperienza pura e la realtà stórica*, Firenze 1913.
 - *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Bari, 1924.
 - *Sistema di Logica come teoria del conoscere*. 1921/23.

- *Le origini del/a filosofia contemporanea in Italia* 1917/23.
- Ugo Redano: *La crisi del/ idealismo attuale*, Roma 1924.
- Francesco De Sarlo: *Gentile e Croce*, Firenze 1925.
- Vincenzo La Via: *L' idealismo attuale de G. Genùle*, Trani 1925.
- Ugo Spirito: *11 nuovo idealismo italiano*, Roma 1923.
- A. Carlini: *La filosofia contemporánea*, Firenze 1922.
- Spaventa: *Scritti filosofici*, Napoli 1900.
- Emilio Chiocchetti: *La filosofia de G. Gentile*, Milano 1925.
- Benedetto Croce: *Con tributo al/a critica di me stesso*, Bari 1926.
- *Saggio sul/e Hegel*, Bari 1913.
- *Estética come scienza del/ espressione e linguistica generale*, Bari 1922. -
- Logica come scienza del concetto puro*, Bari 1921.
- *Rlosofia del/a prattica (Economia ed Etica)*, Bari 1908/1923
- *Teoria e storia della Storiografia*, Bari 1913/1920.
- G. Frezzolini: *Benedetto Croce*, Napoli 1909.
- E. Chiocgetti: *La filosofia di B. Croce*, Firenze 1915. Milano 1919.
- H. Wildon Carr: *The Philosophy of Benedetto Croce*, Londres 1917.
- G. Castellano: *Benedetto Croce*, Napoli 1924.